"E se todos fossem arqueólogos?": experiências na Terra Indígena Wajãpi

Mariana Petry Cabral
IEPA

Nos últimos anos, temos vivido no Brasil um momento particularmente interessante para a reflexão sobre os diálogos possíveis entre arqueologia e antropologia. É visível uma reaproximação das nossas disciplinas, seguindo uma geografia da própria formação profissional. Há vários cursos de graduação e pós-graduação no Brasil hoje que estão provocando esse diálogo (ou ao menos esforçando-se por fazê-lo), o que deve causar mudanças no perfil dos profissionais nos próximos anos.

Como boa parte dos arqueólogos, não apenas no Brasil, eu sofri (e ainda sofro) de certa crise sobre essa relação com a antropologia. A sensação de que a arqueologia importa teorias da antropologia, sem oferecer um retorno similar, pode ser encontrada em textos de arqueólogos e arqueólogas de diferentes tendências, tendo sido forjada uma expressão para isso: "déficit de troca" (Gosden, 1999; Yarrow, 2010).

Esse incômodo, felizmente, não impediu que trocas continuassem ocorrendo. Em um livro editado em 2010, por um arqueólogo e um antropólogo (Garrow & Yarrow, 2010), o conjunto de artigos explora diferentes formas para superar isso, não porque a arqueologia precise melhorar sua autoestima, mas porque essa inter-relação faz todos nós — arqueólogos e antropólogos — produzirmos reflexões mais ricas. O seminário Aprofundando a Amazônia: Contribuições da Arqueologia à Etnologia criou um espaço semelhante, ainda que com o foco voltado a uma região específica.

Neste artigo, busco mostrar como estou lidando com essa relação em uma pesquisa particular, em que as fronteiras entre arqueologia e antropologia podem ser fluidas e flexíveis. Na expressão de Julian Thomas, um autor importante no debate contemporâneo da arqueologia, devemos pensar as disciplinas não como continentes fixos, mas como "tradições paralelas de criação de conhecimento", permitindo maior permeabilidade entre elas (Thomas, 2010:180).

O mote da minha reflexão é a prática de uma pesquisa de arqueologia com um grupo indígena do tronco tupi, os Wajãpi do Amapá. Há alguns anos, fui convidada pela antropóloga Dominique Tilkin Gallois, da Universidade de São Paulo, a iniciar um projeto de arqueologia com os Wajãpi, com quem essa antropóloga mantém diálogos há muitos anos. Sua provocação era oriunda, por

um lado, da curiosidade dos Wajãpi sobre cacos de cerâmica que eles não reconheciam e, por outro lado, de sua preocupação com a preservação de peças arqueológicas, que às vezes se quebravam no afã indígena de tirá-las da terra. O projeto, no entanto, ampliou bastante esses objetivos iniciais, como vai ficar mais claro ao longo do texto.

Os Wajãpi do Amapá: o contexto de diálogos

Como introdução à pesquisa, inicio fazendo uma breve apresentação sobre esse grupo indígena. Os Wajãpi do Amapá vivem hoje na Terra Indígena Wajãpi, que teve seu processo de demarcação e homologação concluído em meados da década de 1990. Esse é um território de 607 mil hectares, para um grupo que hoje atinge cerca de 1.000 indivíduos, morando em cerca de 50 aldeias (Gallois, 2011).

A história dos Wajãpi nos últimos séculos é marcada por um processo de migração iniciado no Xingu no século XVII, com contatos diversos com religiosos e outros contingentes indígenas e não indígenas (Gallois, 1986). Porém, como destaca Gallois (2002:207), “a memória waiãpi identifica os primeiros representantes conhecidos da população regional com os balateiros vindos do baixo rio Jari”[1], no século XIX, indicando uma concepção do grupo sobre a história bastante diferente da nossa[2]. Esse é um ponto importante porque coloca o território ocupado hoje como parte de um território ancestral, o local mesmo das origens. Se a historiografia ocidental consegue mapear com certo detalhamento a migração originada no Xingu (Grenand, 1982; Gallois, 1986; Grenand & Grenand, 2002), ela não aparece na memória do grupo (Gallois, 1994, 2002). Estão em jogo temporalidades distintas, que modificam as maneiras como vestígios do passado podem ser percebidos.

É importante salientar que essa pesquisa de arqueologia tem como alguns dos principais interlocutores indígenas o grupo de pesquisadores wajãpi. Como outros grupos indígenas, os Wajãpi têm sido incentivados a desenvolver pesquisas, participando de programas de formação que contribuem para o fortalecimento cultural interno (Gallois et al., 2013). A pesquisa de arqueologia tornou-se parte desse programa de formação, que no caso dos Wajãpi está vinculado ao Plano de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial Wajãpi (Gallois, 2006). Esse plano de salvaguarda, por sua vez, é um desdobramento da inscrição da Arte Gráfica Kusiwa no Livro de Registro das Formas de Expressão do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2002), tornando-se Patrimônio Cultural do Brasil e, posteriormente, Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência

e a Cultura (UNESCO, 2012). Esse é um ponto importante de ser ressaltado porque a maneira como essa pesquisa de arqueologia está sendo praticada torna--se possível, em parte, justamente por esse contexto de fortalecimento cultural interno em que os Wajãpi estão inseridos.

Gostaria de ressaltar, diante de possíveis críticas às políticas de patrimonialização executadas nos diferentes âmbitos governamentais, que a experiência wajãpi — por sinal, oriunda da primeira Forma de Expressão registrada pelo IPHAN (2002) — aponta justamente para o bom potencial de ações de salvaguarda patrimonial na valorização interna e externa. Como destacado em um texto recente sobre a formação de pesquisadores wajãpi:

> Se admitirmos que nessas experiências [de inscrição da tradição em novos formatos], se deve registrar e documentar não só os "produtos acabados", mas os jeitos de conhecer, os estilos próprios usados para explicar uma tradição, as formas de transmissão e validação destes saberes, os membros da comunidade que estiverem participando de um inventário estarão capacitados a refletir, de modo muito mais eficaz, sobre os mecanismos de produção e transformação do saber. E, por conseguinte, se sentirão habilitados a efetuar comparações, no tempo e no espaço, avaliando com maior propriedade as ameaças a que seus saberes e práticas culturais estão submetidas (Gallois et al., 2013:62).

Esse exercício de sistematização do conhecimento nos seus próprios termos oferece uma situação singular para ativarmos diálogos, já que existe um interesse manifesto em conhecer a lógica do outro. Se é viável um diálogo com os Wajãpi sobre maneiras de construir narrativas a partir de vestígios materiais, ou seja, de fazer arqueologia, é porque eles têm praticado exercícios de tradução nos seus próprios termos — por exemplo, alguns dos materiais produzidos no contexto dessa formação de pesquisadores (Pesquisadores & Professores Wajãpi 2008, 2009; Pesquisadores Wajãpi & Gallois 2008a, 2008b, 2011).

Entre cacos e conhecimentos: praticando arqueologias

Logo nos primeiros contatos com os Wajãpi, durante oficinas de formação de pesquisadores indígenas, percebi que — como em outras áreas do Amapá e da Amazônia em geral — havia muitos sítios arqueológicos. Mas também percebi, e para este artigo este é o elemento mais importante, que além dos sítios arqueológicos havia muito para conhecer sobre o que os Wajãpi pensam a respeito dos sítios. Sem falar no quanto os Wajãpi conhecem sobre outras coisas que nós arqueólogos não consideramos sítios, mas que podem funcionar como sítios nos seus próprios termos.

O fato de que fragmentos de cerâmica e lâminas de machado de pedra polida podem ser encontrados com certa frequência nas roças e nos caminhos entre as aldeias não parece ter incomodado os Wajãpi até recentemente. De fato, esses vestígios parecem facilmente incorporados em narrativas sobre a história de ocupação da região — uma história que, vale lembrar, segue uma temporalidade distinta da nossa.

Com o desenrolar da pesquisa, ficou muito claro para mim que, para além dos sítios arqueológicos e seus materiais, eu estava interessada em conhecer a maneira como os Wajãpi constroem narrativas sobre o passado utilizando vestígios, os traços materiais que seguem disponíveis hoje na sua terra. O que estou salientando é que não existe uma relação direta entre um vestígio e a história que se conta dele.

Da mesma forma que, em uma famosa pintura de René Magritte, o desenho de um cachimbo é acompanhado da curiosa afirmação “isto não é um cachimbo”, os vestígios arqueológicos também não são o passado. A arqueologia contemporânea tem discutido há bastante tempo esse seu caráter construído, destacando que o passado não está lá, à espera de ser encontrado (Thomas, 1996). É preciso construir esse passado, e a arqueologia é um dos modos de fazer isso (Tilley, 1990; Shanks & Tilley, 1992).

Pensar a arqueologia como uma maneira de construir narrativas sobre o passado pousadas nos vestígios materiais é um caminho interessante para o que me proponho nesta pesquisa, que é ativar diálogos sobre os vestígios e as formas de conhecê-los. Esse é um esforço que pode resultar não apenas em reflexões para a arqueologia, mas também na própria sistematização do conhecimento wajãpi, que é um dos objetivos do plano de salvaguarda. O que apresento aqui é um relato sobre como essa prática está acontecendo. Acho que é possível vislumbrar alguns resultados da interação da arqueologia com o conhecimento nativo e, também, com a antropologia.

Durante minha primeira viagem com os Wajãpi, deparei-me com a questão de “acreditar” no que me diziam, o que não era um questionamento usual da minha prática como arqueóloga. É óbvio que nos projetos de arqueologia estamos sempre (ou quase sempre) cercados de pessoas que não são arqueólogos. E penso que todos já ouvimos explicações das mais variadas sobre o material que estudamos. Levar a sério estas essas explicações, no entanto, como conhecimento de fato, é algo que a arqueologia começou a fazer há pouco tempo (Green et al., 2003; Pyburn, 2009; Funari & Bezerra, 2012), e eu mesma não havia recebido treinamento para issona minha formação.

Eu estava em uma longa viagem até a aldeia Okakai, uma das mais distantes na Terra Indígena Wajãpi (TIW), guiada por um jovem casal (formado pelo pesquisador Rosenã e sua esposa,Marinau), duas cunhadas, um filho e uma sobrinha, e mais dois colegas do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá (IEPA). Na beira do Rio Inipuku, meu encantamento com uma série de sulcos e bacias polidas sobre as rochas não provocou o interesse dos Wajãpi. Muito excitada com o conjunto, passei uns bons cinco minutos tirando fotos e fazendo anotações em meu diário, ao mesmo tempo em que falava entusiasmada sobre como eram interessantes aquelas marcas.

Até então eu estava na minha linha de conforto. Eu era a "especialista", convidada para explicar de quem eram os cacos de cerâmica (que obviamente não eram wajãpi) a partir do conhecimento que os arqueólogos detêm sobre a relação entre cacos e pessoas do passado. Mas as marcas nas pedras na beira do Rio Inipuku não estavam na lista de coisas que eu precisava "explicar" para os Wajãpi. Eu, no entanto, não sabia disso. Após umas duas horas de caminhada, fizemos uma das paradas habituais para recuperar o fôlego e descansar os ombros do peso da carga. Um dos meus colegas do IEPA, que havia trabalhado com os Wajãpi anteriormente e era amigo do grupo que nos levava, comentou comigo: "você ouviu o que o Rosenã disse sobre as marcas nas pedras no Inipuku?".

Percebi então que em nenhum momento durante meus minutos de excitação na beira do Inipuku eu permiti que outra explicação fosse dada. Aquele não era o primeiro sítio arqueológico que eu conhecia na terra indígena, mas era o primeiro que, erroneamente, havia pensado ser a primeira a encontrar. No calor da descoberta, entendi o silêncio dos Wajãpi como desconhecimento. Fazendo uso da posição de poder em que me encontrava, como "especialista", eu não soube controlar a interação e impus a minha explicação como a única possível.

Foi então que me voltei a Rosenã e pedi que me explicasse que marcas eram aquelas na beira do Inipuku. Ele me respondeu com nada mais, nada menos, do que uma narrativa sobre o início do mundo. É importante lembrar que, para os Wajãpi, essa região das Guianas é o território ancestral, e as marcas nas pedras do Rio Inipuku são vestígios do tempo do criador, *Janejarã*. Naquele tempo, as pedras ainda eram moles, e *Janejarã*, ao caminhar sobre elas ou sentar-se, deixou as marcas que ainda vemos hoje.[3]

As marcas de *Janejarã*, literalmente o "nosso dono", colocaram-me frente a frente com minha própria cultura, ou minha invenção dela, no sentido de invenção proposto por Roy Wagner (2010), como discuto adiante. Nada mais eficiente para me fazer perceber que a minha explicação era só mais uma. Se minha especialidade, que era o motivo da minha visita à terra indígena, não servia para

explicar um dos fenômenos arqueológicos mais comuns, "polidores na beira de rio", para que ela serviria?

De fato, aquilo que eu entendia como minha "especialidade" certamente não correspondia ao que os Wajãpi entendiam dela. Se para mim a arqueologia explicava *todas* as marcas feitas por humanos ao longo do tempo — incluindo os polidores na beira do Inipuku —, para eles a arqueologia *talvez* pudesse explicar algumas marcas, mas certamente não aquilo que eles já sabiam, ou ao menos não tinha relevância nenhuma para isso. O que estava acontecendo em meio a nossa viagem, e que segue acontecendo sempre que nos encontramos, era uma relação de choque cultural. Informados por sistemas de conhecimento diversos, a arqueologia e o conhecimento nativo operam com lógicas próprias e distintas. As explicações, ainda que versem sobre o mesmo suporte material, são construídas sobre suportes imateriais diferentes.

Nesse exercício de refletir sobre o controle, encontrei em Roy Wagner (2010) uma proposição interessante, que me aventuro a transpor para a arqueologia. Ao propor que a antropologia é uma maneira de lidar com a alteridade e que a cultura é uma invenção dessa prática, Wagner sugere que a antropologia também pode ser reversa. Ou seja, se o pesquisador de campo é quem cria os sentidos para entender e explicar o outro e a si mesmo no choque cultural, então esse outro também age como antropólogo, pois, sendo o nativo, também está, a partir de sua lógica e seu conhecimento, criando sentidos para entender e explicar o antropólogo e a si mesmo. O nativo também está a controlar o choque cultural, em sua própria perspectiva. Tanto quanto o antropólogo, o nativo inventa cultura, a do outro e a sua, no choque cultural. Cada lado usa sua criatividade, dentro de suas lógicas de aprendizado e de observação, para entender e explicar a alteridade. Ao compreender a arqueologia também como uma prática de sentido, é possível pensar na reversibilidade apontada por Roy Wagner a partir dessa disciplina. Se o nativo é antropólogo, será ele também arqueólogo? Se a antropologia inventa cultura, a arqueologia inventa o quê?

Entre a explicação arqueológica e a explicação wajãpi, entendi que era preciso controlar o tal choque cultural, a menos que eu decidisse fechar-me sobre minha própria invenção (a explicação arqueológica) e não deixar a invenção deles (a explicação wajãpi) "contaminar-me", o que acabaria — se não criando um problema diplomático — recriando uma arqueologia hermética.

Para além de uma questão de "acreditar"— já que eu não acreditava nas pedras moles do início do mundo, nem tampouco Rosenã acreditava nas marcas para fazer machados —, o choque cultural exigia outra saída. Ao refletir sobre essa situação, lembrei-me de uma discussão de Eduardo Viveiros de Castro sobre

a afirmação de um grupo indígena de que "os pecaris são humanos". Inquirido, por uma estudante, se acreditava que os porcos eram gente, o antropólogo respondeu com outra questão: "o que os índios estão dizendo quando dizem que os pecaris são humanos"? (Viveiro de Castro, 2002:135). Inspirada nessa saída do antropólogo, concluí que era necessário um deslocamento de ideias e de questões.

O único motivo por que eu fora convidada a entrar na terra indígena, e a iniciar um projeto de pesquisa, era meu conhecimento em arqueologia, portanto, abrir mão de minha posição de especialista não fazia sentido algum, já que era exatamente essa posição que me levara até lá. Em vez, no entanto, de confrontar as explicações como antagônicas e excludentes (a validade de uma pressupõe a invalidade da outra), uma alternativa se esboçava. O caminho é conhecer o sistema de conhecimento do outro, entender como as explicações do outro são feitas, qual conhecimento organiza as explicações do outro. Nesse caminho, que exige a constante comparação, é preciso também refletir sobre o seu — ou o meu — próprio conhecimento. É preciso enunciar o próprio conhecimento para o outro, o que demanda refletir sobre ele, organizá-lo.

O choque cultural que a pesquisa de arqueologia cria, se acionado nesse caminho, pode contribuir para a sistematização de saberes e conhecimentos wajãpi sobre a história de ocupação de seu território. Isso permite uma atualização desse conhecimento, o que fortalece sua manutenção e seu uso. Como tenho observado, a construção de narrativas sobre os vestígios materiais demanda um diálogo com os mais velhos, em um processo de ativação da memória.[4] Esse diálogo reelabora vínculos de aprendizado entre as gerações, contribuindo não apenas para a manutenção de um conhecimento, mas também para sua atualização. Nesse sentido, a pesquisa de arqueologia está ativando essa atualização do conhecimento tradicional e também suas formas de transmissão.

Refletindo sobre esse evento em torno das marcas nas pedras, percebi que, como arqueóloga, o que me interessa não são as explicações em si, mas a maneira como elas são construídas, como as pessoas usam os dados materiais para construir as narrativas sobre o passado. De volta a Roy Wagner (2010:76), se "todo ser humano é um 'antropólogo'", já que todos lidamos com a alteridade inventando culturas (a nossa e a dos outros), será possível pensar que todos somos também arqueólogos? Ora, se exigirmos da prática arqueológica espaço para a criatividade do outro, permitindo que outras explicações apareçam, as pedras moles podem ser entendidas como uma prática de sentido. Experimentar a ideia de reversibilidade na arqueologia, ou seja, de que os Wajãpi também são arqueólogos, abre a possibilidade de o choque cultural tornar-se produtivo, e

não constrangedor. Em vez de um consenso, proponho que essa relação permita comparações e que, com base nas comparações, seja possível traduzir esses conhecimentos, ativando diálogos.

Vou relatar alguns momentos dessa pesquisa em que se pode observar esse processo de construção de narrativas sobre os vestígios do passado. A arqueologia, nesse sentido, está lidando com a construção de memória e permite observar um processo em que pessoas, coisas e conhecimentos estão entrelaçados.[5]

Durante uma oficina com os pesquisadores wajãpi que tinha como tema a tradução, fizemos um exercício que torna esse processo visível. As oficinas geralmente são realizadas na aldeia Aramirã, onde estão os postos de assistência oficiais e onde foi construído o Centro de Formação e Documentação Wajãpi, inaugurado em 2009. Logo no início da oficina, encontrei vários cacos de cerâmica em um caminho que liga o Centro ao restante da aldeia. Esse sítio havia passado despercebido pelos Wajãpi. Foi com surpresa que os pesquisadores receberam a notícia de que eu havia encontrado cacos na aldeia, algo que nenhum deles havia notado antes. Um fragmento cerâmico, de não mais que três centímetros, com uma pasta de coloração bege, passou de mão em mão, mas não causou muito impacto, gerando até certa desconfiança.

A visita ao sítio, portanto, iniciou-se com algumas dúvidas sobre a existência de cerâmica naquele lugar. Notei certa hesitação quanto ao fato de eu ter visto algo que eles não haviam visto. Além disso, a aldeia Aramirã é uma área de ocupação recente, provocada com a implantação de um posto de atração da Fundação Nacional do Índio (Funai) no final da década de 70, portanto, não é uma região de ocupação tradicional, o que parecia causar ceticismo sobre a presença de vestígios dos antigos. A lógica era: se esta não é uma região onde os antepassados moraram, não deveriam existir vestígios deles.

Chegando ao local do sítio, os primeiros cacos foram analisados e passados de mão em mão, com muitas conversas na língua wajãpi, até que um dos índios se voltou para mim e afirmou em português: “é cerâmica”. Perguntei então por que a cerâmica estava ali. Mais conversas na língua, e em meio a isso uma nova descoberta: um fragmento de borda de um torrador. Apesar de a produção de cerâmica entre as Wajãpi ter diminuído bastante nas últimas décadas, os torradores, chamados de *jãpe*, são um item cerâmico de uso intenso em quase todas as aldeias, pois são essenciais para fazer o pão de mandioca. O achado de um caco de *jãpe* no sítio ativou imediatamente um reconhecimento. Se havia dúvidas de que os pequenos fragmentos eram de fato cerâmica, não havia dúvida alguma de que o *jãpe* era wajãpi.

O pesquisador Jawapuku, morador daquela região, foi o primeiro a responder à minha questão de por que aqueles fragmentos estavam ali. Ele contou uma história sobre o fim da primeira humanidade: antes de os Wajãpi existirem, havia essas outras pessoas, mas o mundo desabou e tudo caiu, inclusive as panelas. Os cacos eram dessas panelas que caíram e que pertenciam à primeira humanidade. Considerando a temporalidade wajãpi, esses são eventos sobre os quais não há ancestrais conhecidos, que possam ser mapeados nas redes de genealogia (Gallois, 1994).

Isso aconteceu no final da manhã. Quando voltamos do almoço, já havia outra explicação, bem mais detalhada. Jawapuku e outros pesquisadores haviam se encontrado com pais e avós durante o intervalo de almoço, e a presença do sítio claramente havia sido discutida. Como parte da oficina, foram formados grupos para elaborar explicações — a partir do conhecimento wajãpi — sobre alguns sítios arqueológicos conhecidos. E um desses sítios era esse recém-visitado.

O grupo formado por Jawapuku (que havia oferecido a primeira explicação sobre o mundo que desabou) e outros três pesquisadores (Kuripi, Marãte e Makarari)[6] ficou responsável pelo novo sítio. E foi então que apareceu uma nova explicação: aquele era o local para onde Tamõ Suinarã (portanto um avô conhecido, cujo nome é lembrado) havia fugido quando saiu da aldeia Pypyiny, onde os Wajãpi estavam guerreando entre si. Ressalto que os Wajãpi fazem uma distinção entre os antepassados que podem ser ligados pela genealogia até o presente e aqueles que não o são, o que diferencia os avós conhecidos daqueles desconhecidos (Gallois, 1986, 1994). Tamõ Suinarã, portanto, é um avô conhecido, sobre o qual se sabe não apenas o nome, mas também muitas histórias.

Na apresentação do grupo sobre a explicação deste sítio, os painéis escritos, como parte da atividade, continham o seguinte:[7]

> Nós Waiãpi percebemos este sítio. Era do waiãpi, porque era um grupo de família do waiãpi, eles fugiram na aldeia Pypyiny. Então nós identificamos um pedaço de cerâmica que era do Tamõ Suinarã. Porque nós temos relatos deles, por isso nós waiãpi não temos dúvida sobre este sítio.
> Nós Waiãpi identificamos também forma de fazer as cerâmicas, forma de fazer uma aldeia. E também nós percebemos as coisas dos outros grupos, porque eles fazem a cerâmica de outra forma, quando eles fazem as panelas de cerâmica, eles desenham bem diferente dos Waiãpi.
> O Tamõ Suinarã falou para Waiãpi que os não índios são cheios de doença como dor de cabeça, vômito, febre, eles pensavam que eles estão fugindo para mata virgem, mas não era lugar bom para morar etc.

> Eles não sabiam que tinham os não índios para cá (Jawapuku, Makarari, Kuripi e Marãte. Aldeia Aramirã, 22/07/2011).

Essa narrativa oferecida pelos Wajãpi envolve os deslocamentos entre aldeias (saindo de Pypyiny rumo à região do atual Aramirã) e o receio do contato com os não índios. Esses são temas sempre presentes nas narrativas históricas wajãpi, como Gallois já mostrou em seus trabalhos (1986, 1994). Mas é interessante destacar, além disso, dois principais argumentos que foram usados nessa explanação para explicar por que havia cerâmica naquele lugar e, mais ainda, por que havia cerâmica wajãpi: “nós temos relatos deles” e “identificamos as formas de fazer cerâmica”.

Esse exercício mostra que, para elaborar uma explicação, os participantes da oficina ativaram a rede de conhecimentos entre as gerações. A primeira explicação sobre o sítio, que emergiu no calor da visita, era genérica, ainda que fundamentada na tradição. Ela relacionava uma narrativa do tempo no qual não há avós conhecidos e que não está presa a um lugar específico (a história sobre o fim da primeira humanidade) com o conhecimento sobre as áreas tradicionalmente ocupadas pelo grupo. Como é reconhecida como uma área de ocupação recente, a região da aldeia Aramirã foi descartada nesse primeiro momento. Não parecia possível que avós conhecidos tivessem morado ali, daí o sentido de serem cacos da primeira humanidade.

A segunda explicação era específica e demandou a organização de uma série de conhecimentos, criando uma narrativa que articula o conhecimento tradicional (tanto a história oral quanto a técnica cerâmica) com um vestígio material. O sítio ganhava uma história ao mesmo tempo em que era incorporado nela. Se aquela não era uma região de ocupação antiga, o que explicava a presença dos vestígios de Tamõ Suinarã era seu desconhecimento sobre a presença dos não índios por ali — o que mostra que, do ponto de vista wajãpi, era óbvio que um avô antigo não iria em direção aos brancos. Vale lembrar a lista de males que eles associaram com os não índios, como febre e vômito. Com esse artifício, o sítio — que, afinal, continha um *jãpe*, portanto era wajãpi — pôde ser explicado, e a história foi atualizada. A região do Aramirã havia sido habitada por avós conhecidos. A atualização da história, porém, não rompe com o conhecimento prévio, pelo contrário, ela ocorre sobre ele. Se Tamõ Suinarã esteve ali, foi por não saber dos riscos que corria.

Ao pensar a arqueologia como uma prática de sentido, vejo esse processo de construção de relações entre os vestígios materiais e o conhecimento wajãpi como uma versão da arqueologia. Em outros lugares, com outros pesquisadores

wajãpi, continuo observando essa maneira de costurar coisas, pessoas e conhecimentos. O casal de pesquisadores Ajareaty e Marãte, por exemplo, levou-me em uma viagem para sua aldeia mais distante, Jiruruwyry. Eles me convidaram para que conhecesse os potes e o lugar de uma aldeia que foi habitada por um dos avós conhecidos mais violentos, o famoso Tamõ Kajera, que matou até os próprios parentes wajãpi.[8] Há alguns anos, Marãte encontrou duas dessas vasilhas em um lugar próximo à aldeia. Quando voltaram para sua outra aldeia (os Wajãpi costumam morar em pelo menos duas aldeias), ele foi conversar com o pai sobre os achados. Foi na troca de histórias e experiências no mundo que eles concluíram que os potes marcavam o lugar da aldeia Waipyo, onde Tamõ Kajera matou sua esposa.

A identificação dessa aldeia ressalta que as histórias dos avós conhecidos estão enraizadas nas paisagens. Por meio da experiência de estar no mundo, em que vestígios podem ser encontrados, as histórias são ativadas. Essa aldeia não poderia ser identificada em qualquer lugar do território, pois está ligada a uma região específica, a uma parte de um curso de rio. Os conhecimentos dos Wajãpi sobre seu território, em especial os relacionados com as histórias de ocupação, articulam lugares, coisas e pessoas, criando uma verdadeira trama entre o material e o imaterial.

É interessante ainda destacar que Waipyo é uma das aldeias a que Gallois (1986) faz referência em uma ampla pesquisa sobre a migração wajãpi. Seu levantamento sobre as narrativas dos Wajãpi situa essa aldeia como um local de refúgio, após contatos violentos com não índios no Rio Jari, no sul do Amapá, em meados do século XIX. No entanto, Marãte encontrou outro pote cerâmico em um local nas mesmas proximidades, porém este não foi percebido como traço de uma aldeia antiga. Não mencionei antes, mas, durante a visita ao sítio Waipyo, o casal e até as crianças que nos acompanharam começaram a interpretar a paisagem assim que descemos do barco. Apontando para uma área onde havia depressões no solo, afirmaram que era cemitério; em uma área onde a mata era mais aberta, identificaram o local da roça; em outra área, indicaram que havia um caminho muito bonito. Além disso, chamaram a atenção para a presença de muitas bacabeiras, um tipo de palmeira que é reconhecida como um indicador de aldeia. Ora, o segundo pote cerâmico encontrado estava em um lugar que não tinha nenhuma marca de aldeia, portanto, não oferecia material suficiente para essa costura em narrativas. Nós arqueólogos costumamos chamar isso de "ocorrência isolada", e temos a mesma dificuldade em oferecer uma explicação.

Outro exemplo dessa construção das narrativas aconteceu quando visitei um sítio acompanhada de um líder importante, o chefe Waiwai. Na aldeia Najaty,

uma das esposas de Waiwai havia encontrado uma lâmina de machado de pedra, e ele nos levou para visitar o local. O machado foi encontrado em meio à roça, próximo a uma depressão rasa no chão. No entorno dessa depressão havia dois grandes blocos de rocha. Waiwai explicou que era uma sepultura, e o machado pertencia ao morto. Os blocos de pedra também faziam parte do enterramento, para produzir vapor. Parece uma descrição simples, quase banal, mas ela encerra um conjunto de saberes e práticas em uma articulação bem mais complexa.

Para os Wajãpi, os pertences dos mortos devem ser retirados de circulação, pois mantêm uma relação ativa com o morto. O que eles traduzem como "sombra" do morto é um resíduo da pessoa que fica na terra, e à noite volta para a aldeia (Pesquisadores & Professores Wajãpi, 2008). Essa "sombra" fica ligada às coisas do morto, por isso, como explicam os pesquisadores, "tem que tirar as coisas da pessoa que morreu, ou enterrar na sepultura, para a sombra da pessoa não vir mexer na casa da gente, nem na comida que fica guardada nas panelas" (id:7). É isso que explica a presença do machado ao lado da depressão, da sepultura. Mas há ainda mais. A presença dos blocos de rocha no entorno da depressão, que o chefe Waiwai relacionou com a produção de vapor, aponta para uma teoria de cura dos Wajãpi. Seretê Wajãpi, um dos pesquisadores, trabalhou justamente com esse tema e explica que "a gente faz essa cura com vapor quando percebe que alguém matou a pessoa" (Pesquisadores Wajãpi & Gallois, 2008a:22), ou seja, para vingar o morto.

Ora, quando articula as pedras com essa teoria de cura, o chefe Waiwai não está dando um tiro no escuro, ao contrário, está atualizando seu conhecimento com a evidência material. Isso é muito claro quando ele conta as narrativas históricas dessa região: antes havia muitos Wajãpi, muitas aldeias; no entanto, um dia um Wajãpi trouxe um veneno, e foi matando todos os parentes. Utilizar o vapor, portanto, naquela sepultura, atualiza a história. Sabe-se que muitas pessoas foram mortas ali, portanto as pedras explicam um procedimento que não se faz com todos os mortos, apenas com aqueles que devem ser vingados.

Esse evento em que o chefe Waiwai interpreta os vestígios materiais evidencia a múltipla articulação para construir narrativas sobre as coisas dos antigos. Ele oferece um rico acervo de imagens que articulam a morte, a vingança, a cura e os conflitos históricos com os vestígios materiais disponíveis. De novo, ressalto que não existe uma relação direta entre uma depressão e uma sepultura (os Palikur, grupo indígena que vive no norte do Amapá, por exemplo, reconhecem sepultura em montes de terra, não em depressões). Essa relação é construída como uma prática de sentido, que é arqueologia.

Em um mundo onde os cipós são as miçangas das árvores, as árvores são as casas de donos, e um dono — o nosso dono, *Janejarã* — deixou pegadas nas pedras,[9] pensar a arqueologia como uma prática de sentido pode abrir um rico caminho de trocas. Se os Wajãpi fossem arqueólogos, sua arqueologia nos ensinaria a perceber o que está na ordem do sensível, a usar um complexo acervo de imagens na produção de sentidos em relação ao mundo, a permitir a existência de outras arqueologias.

Agradecimentos

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amapá (FAPEAP) e à Secretaria de Estado da Ciência e Tecnologia (SETEC-AP), pelo aporte financeiro recebido através do Edital 03/2011 – Custeio Tese. Aos organizadores do seminário Aprofundando a Amazônia, Alcida Rita Ramos (UnB/CNPq), Luis Cayón (UnB) e José Pimenta (UnB), onde uma versão deste artigo foi apresentada. Aos Wajãpi do Amapá, pelo acolhimento, pela amizade e pelos aprendizados. A Dominique Tilkin Gallois (USP), por ter me convidado a conhecer os Wajãpi e incentivado a pensar com eles, indicando caminhos sempre de forma muito generosa. A Marcia Bezerra (UFPA) e Flávio Leonel Abreu da Silveira (UFPA), pelas leituras atentas de versões deste artigo, orientando-me na construção de pontes entre sistemas de conhecimento.

Recebido em: 20 de julho 2014
Aceito em: 10 de agosto de 2014

Mariana Petry Cabral é arqueóloga do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá (IEPA), em Macapá. Em 2005, junto com João Darcy de Moura Saldanha, implantou o setor de Arqueologia da instituição, que foi reconhecido em 2012 com o Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade (IPHAN/MinC). Tem graduação em Comunicação Social/Jornalismo (1998, PUCRS) e em História (2002, UFRGS), Mestrado em História das Sociedades Ibéricas e Americanas (2005, PUCRS) e Doutorado em Antropologia, com Área de Concentração em Arqueologia (2014, UFPA). Publicou artigos em revistas científicas especializadas (como Journal de la Société des Américanistes, Revista de Arqueologia da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Amazônica – Revista de Antropologia), em coletâneas e em revistas de grande circulação (como National Geographic Brasil e Revista de História da Biblioteca Nacional). Tem interesse em discussões sobre a produção do conhecimento arqueológico, arqueologia amazônica e diálogos com grupos de não cientistas. Contato: nanacabral75@gmail.com.

Notas

1. O Rio Jari está localizado na região sul do Amapá, fazendo limite com o estado do Pará.

2. Sobre essas diferenças nas concepções de história, ver Gallois (1994).

3. Vale fazer a relação com histórias muito similares que os Asurini do Xingu relataram à arqueóloga Fabíola A. Silva (2002).

4. Silva & Stuchi (2010:42), em um projeto com os Kaiabi, observaram uma situação semelhante, em que os próprios velhos identificaram na pesquisa de arqueologia a possibilidade de ampliar o diálogo com os jovens.

5. Há um interesse recente da arqueologia em discutir esses entrelaçamentos (Webmoor & Witmore, 2008; Hodder, 2012; Olsen et al., 2012).

6 Makarari não faz parte da turma de pesquisadores wajãpi, mas sim da turma de cinegrafistas. No entanto, em algumas oficinas as duas turmas participam das atividades, como foi o caso dessa situação.

7. O texto que segue é literal. Fiz apenas pequenas correções de concordância e pontuação para dar mais fluidez à leitura.

8. Em um livrinho elaborado pelos pesquisadores, em que as trajetórias de ancestrais famosos foram registradas, Tamõ Kajera ganhou um espaço especial (Pesquisadores Wajãpi & Gallois, 2008b).

9. Estas são três afirmações que ouvi dos Wajãpi em momentos diferentes. Jawapuku, 19 de julho de 2011, aldeia Aramirã: “O cipó é a miçanga das árvores”. Nazaré (Ajareaty), 13 de agosto de 2011, no caminho entre Masiwa e Jawarary, sobre um enorme Angelim: “é a casa do dono”. Rosenã, 17 de novembro de 2009, no caminho entre Najaty e Yka, sobre as marcas nas pedras do Rio Inipuku: “são as marcas de *Janejarã*”.

Referências bibliográficas

FUNARI, Pedro Paulo Abreu & BEZERRA, Marcia. 2012. “Public Archaeology in Latin America”. In: Robin SKEATES, Carol MCDAVID & John CARMAN (eds.). *The Oxford Handbook of Public Archaeology*. Oxford: Oxford University Press. pp. 100-115.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1986. *Migração, guerra e comércio: os Waiapi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/USP.

______. 1994. *Mairi Revisitada: A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII/ USP/ FAPESP.

______. 2002. ""Nossas falas duras". Discurso político e auto-representação". In: Bruce ALBERT & Alcida Rita RAMOS (ed.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP. pp. 205-237.

______. 2006. Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá. *Dossiê IPHAN* 2 {Wajãpi}. Rio de Janeiro: IPHAN/ MinC.

______. 2011. *Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial*. São Paulo: Iepé.

GALLOIS, Dominique Tilkin; SZMRECSÁNYI, Lucia; WAJÃPI, Aikyry; WAJÃPI, Jawapuku & PESQUISADORES DA TERRA INDÍGENA WAJÃPI. 2013. "Saberes Wajãpi: Formação de pesquisadores e valorização dos registros etnográficos indígenas". In: Charles R. HALE & Lynn STEPHEN (eds.). *Otros saberes: collaborative research on indigenous and Afro-descendant cultural politics*. New Mexico: School for Advanced Research Press. pp. 49-75.

GARROW, Duncan & YARROW, Thomas (orgs.). 2010. *Archaeology and Anthropology: Understanding similarity, exploring difference*. Oxford, Oakville: Oxbow Books.

GOSDEN, Chris. 1999. *Anthropology and Archaeology. A Changing Perspective*. London, New York: Routledge.

GREEN, Lesley Fordred; GREEN, David R. & NEVES, Eduardo Góes. 2003. "Indigenous Knowledge and Archaeological Science: The Challenges of Public Archaeology in the Reserva Uaça". *Journal of Social Archaeology*, 3 (3): 365-397.

GRENAND, Pierre. 1982. *Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d'ethnohistoire wayãpi*. Paris: ORSTROM.

GRENAND, Pierre & GRENAND, Françoise. 2002. "Em busca da aliança impossível. Os Waiãpi do norte e seus brancos". In: Bruce ALBERT & Alcida Rita RAMOS (eds.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP. pp. 145-178.

HODDER, Ian. 2012. *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Kindle (ebook). Chicester: Wiley-Blackwell.

IPHAN. 2002. *Certidão do Livro de Registro das Formas de Expressão. Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi*. Brasília: IPHAN/ MinC.

OLSEN, Bjornar; SHANKS, Michael; WEBMOOR, Timothy & WITMORE, Christopher. 2012. *Archaeology: The Discipline of Things*. Kindle (ebook). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

PESQUISADORES E PROFESSORES WAJÃPI. 2008. *I'ã: Para nós não existe só "imagem"*. São Paulo: Apina & Iepé.

______. 2009. *Kusiwarã*. São Paulo: Apina/ Iepé/ IPHAN/ Embaixada da Noruega/ Rainforest Foundation.

PESQUISADORES WAJÃPI & GALLOIS, Dominique Tilkin. 2008a. *Jane reko re jimoe'a Pesquisadores wajãpi* (Cadernos de Pesquisa nº 4). Macapá: Iepé/ IPHAN.

______. 2008b. *Jane rekoa werã*. Macapá: Iepé/ Apina.

______. 2011. *Ka'a rewarã*. São Paulo: Iepé/ IPHAN/ Embaixada da Noruega/ Rainforest Foundation.

PYBURN, Anne. 2009. “Practising Archaeology - As if it really matters”. *Public Archaeology, Archaeological Ethnographies* 8 (2-3): 161-175.

SHANKS, Michael & TILLEY, Christopher. 1992 [1987]. *Re-Constructing Archaeology - Theory and Practice*. 2.ed. London/ New York: Routledge.

SILVA, Fabíola Andréa. 2002. “Mito e Arqueologia: A interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatinemu - Pará”. *Horizontes Antropológicos*, 8 (18): 175-187.

SILVA, Fabíola Andréa & STUCHI, Francisco Forte. 2010. “Evidências e significados da mobilidade territorial: a Terra Indígena Kaiabi (Mato Grosso, Pará)”. *Amazônica*, 2 (1): 38-59.

THOMAS, Julian. 1996. *Time, Culture and Identity: An interpretive archaeology*. London, New York: Routledge.

______. 2010. “Commentary: Walls and bridges”. In: Duncan GARROW & Thomas YARROW (eds.). *Archaeology and Anthropology: Understanding similarity, exploring difference*. Oxford/ Oakville: Oxbow Books. pp. 179-184.

TILLEY, Christopher. 1990. “Michel Foucault: Towards an Archaeology of Archaeology”. In: Christopher TILLEY (ed.). *Reading Material Culture: Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Oxford: Basil Blackwell. pp. 281-346.

UNESCO. 2012. *Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity*. Disponível em: Disponível em www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&RL=00049. Acesso em: 30/01/2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O nativo relativo". *Mana*, 8 (1): 113-148.

WAGNER, Roy. 2010 [1975]. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WEBMOOR, Timothy & WITMORE, Christopher. 2008. "Things are us! A Commentary on Human/Things Relations under the Banner of a 'Social' Archaeology". *Norwegian Archaeological Review*, (1): 1-18.

YARROW, Thomas. 2010. "Not knowing as knowledge: asymmetry between archaeology and anthropology". In: Duncan GARROW & Thomas YARROW (ed.). *Archaeology and Anthropology: Understanding similarity, exploring difference*. Oxford/ Oakville: Oxbow Books. pp. 13-27.

Resumo

Partindo de um interesse em pensar a relação entre arqueologia e antropologia, apresento neste artigo a experiência de uma pesquisa em que as fronteiras disciplinares são fluidas e flexíveis. O mote da minha reflexão é a prática de uma pesquisa de arqueologia com um grupo indígena do tronco tupi, os Wajãpi do Amapá. Com o desenrolar da pesquisa, ficou claro que, além dos sítios arqueológicos, havia muito para conhecer sobre o que os Wajãpi pensam a respeito dos sítios. Sem falar no que os Wajãpi conhecem sobre outras coisas que nós arqueólogos não consideramos sítios, mas que podem funcionar como sítios nos seus próprios termos. Com isso, eu me voltei a conhecer a maneira como os Wajãpi constroem narrativas sobre o passado utilizando vestígios, os traços materiais que seguem disponíveis hoje na sua terra. Ao pensar a arqueologia como uma prática de sentido, vejo esse processo de construção de relações entre os vestígios materiais e o conhecimento wajãpi como uma versão da arqueologia. Neste artigo, apresento alguns exemplos deste processo para argumentar que as aproximações disciplinares podem ser férteis e produtivas.

Palavras-chave: Diálogos disciplinares, Wajãpi do Amapá, Produção de conhecimento, Arqueologia

Abstract

Following an interest on thinking the relatioship between archaeology and anthropology, I present here an experience from a project in which disciplinary frontiers are fluid and flexible. The motto for that is the practice of an archaeological research with a Tupian indigenous group, the Wajãpi from Amapá. As research developed, it became clear that – more than archaeological sites – there was much to know about the ideas that the Wajãpi have about these sites. Not to mention all the knowledge that the Wajãpi possess about things that we as archaeologists do not consider as archaeological evidences, although they might work as such on their on terms. Thru this research project, I sought to know the way Wajãpi people construct their explanations about the past manipulating material traces from earlier times, which are still available on their land today. Understanding archaeology as a practice of meaning, I see this process of constructing links between archaeological traces and wajãpi knowledge as a version of archaeology. In this article, I present examples of such constructions to argue that disciplinary proximity might be fertile and productive.

Keywords: Disciplinary dialogues, Wajãpi from Amapá, Knowledge building, Archaeology